

Hegels Erben?

Strafrechtliche Hegelianer
vom 19. bis zum 21. Jahrhundert

Herausgegeben von

Michael Kubiciel, Michael Pawlik
und Kurt Seelmann

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages

Michael Kubiciel ist Professor für Deutsches und Europäisches Strafrecht, Strafprozessrecht, Wirtschafts- und Medizinstrafrecht an der Universität Augsburg.

Michael Pawlik ist Professor für Strafrecht, Strafprozessrecht und Rechtsphilosophie an der Universität Freiburg.

Kurt Seelmann ist emeritierter Ordinarius für Strafrecht und Rechtsphilosophie an der Universität Basel.

Gedruckt mit Unterstützung der Fritz-Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung.

ISBN 978-3-16-155250-2

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages

Inhaltsverzeichnis

Michael Kubiciel/Michael Pawlik/Kurt Seelmann

Einführung	1
I. Die Strafrechtstheorien Hegels und seiner Schüler	1
II. Kritik und Rezeption Hegels im Strafrecht	2
III. Hegel-Renaissance?	3
IV. Ziel dieses Buches.	4

Teil I: Die Rechtsphilosophie Hegels und ihr ideengeschichtliches Umfeld

Ludwig Siep

Anerkennung, Strafe, Versöhnung. Zum philosophischen Rahmen von Hegels Strafrechtslehre	7
I. Gesetz, Schuld und Anerkennung in Hegels philosophischer Entwicklung	7
II. Anerkennung und die Straftheorie der Berliner Rechtsphilosophie	13
III. Anerkennung und Strafe im modernen Rechtsstaat	24

Emil Angehrn

Grenzen der Strafe	29
I. Diesseits der Strafe	30
1. Die Rache und der Progress ins Unendliche	30
2. Die Selbstverkehrung des Progresses	31
3. Die Überwindung der schlechten Unendlichkeit	33
4. Entzweiung und die Macht der Vereinigung	34
II. Jenseits der Strafe	35
1. Sittlichkeit	35
2. Gnadenprivileg und Amnestie	36
3. Verzeihen	37
4. Erinnern und Vergessen	40

Kurt Seelmann

Hegels Zurechnungslehre	43
I. Zurechnungslehre als Handlungslehre	43
II. Zurechnung in Institutionen	47
1. Zurechnung nach Notwendigkeit	48
2. Zurechnung bei subjektiven Konflikten	50
3. Verzeihen als Begrenzung der Zurechnung	51

Thomas Sören Hoffmann

Spekulative und andere Strafbegriffe. Über Hegel im Kontext von Kant, Fichte und Feuerbach	55
I. Spekulative Dimensionen des Strafbegriffs bei Hegel	57
1. Strafe und Leben	58
2. Strafe als existierender Widerspruch	61
3. Strafe und Geist der Anerkennung	63
4. Strafe und wirkliche Freiheit im Recht	67
II. Strafbegriffe von Kant bis Feuerbach	69
1. Strafe als Moment einer Selbstkonstruktion der Ordnung der Freiheit (Kant)	69
2. Strafe und Vorstellungszwang (Feuerbach)	71
3. Strafe als politisches Mittel der Integration (Fichte)	72
4. Hegels Kritik an Feuerbach	75

Alexander Aichele 77

Ornamentaler Hegelianismus. Eduard Gans und Karl Ludwig Michelet wider die Natürlichkeit des Verbrechens	77
I. Hegel, oder die Ausrottung der Menschennatur	77
II. Gans, oder die Abstreifung der Menschennatur	82
III. Michelet, oder die Erhebung der Menschennatur	88

Teil II: Strafrechtliche Hegelianer des 19. Jahrhunderts

Benno Zabel

Wissenschaft im Übergang. Zur Strafrechtsphilosophie Albert Friedrich Berners	95
I. Recht, Gesellschaft und Philosophie am Beginn der Moderne	95
II. Naturrecht, Gesetz und Geschichte: Strafrechtswissenschaft im Wandel	97

III. Unrechtslehre, Verbrechenstheorie und Strafbegründung . .	106
1. Unrechtslehre und Verbrechenstheorie	106
2. Strafbegründung	110
IV. Kriminalpolitik als reflektierte Gerechtigkeitspolitik	116
V. Bedeutung und Rezeption Berners	118

Michael Kubiciel

Der Zweck im Strafrecht. Die Strafrechtstheorie Christian	
Reinhold Köstlins	121
I. Köstlins Lebenszeit im Spiegel ideengeschichtlicher	
Umwälzungen	121
1. Köstlins Werk – ein Werk des Übergangs?	121
2. Gegenthese	123
II. Köstlins Frühwerk: Methodische Annäherung an Hegel . .	124
1. Methodik	125
2. Durchführung	126
III. Abstand zu Hegel halten: „Neue Revision der	
Grundbegriffe des Criminalrechts“ (1845) und das „System	
des deutschen Strafrechts“ (1855)	128
1. Methodik	128
2. Staatsverständnis	130
a) Parallelität zwischen Köstlin und Hegel	130
b) Zeitgenössische Kritik an Hegel	131
c) Distanzierung durch Köstlin	132
3. Strafbegründung	134
IV. Resümee	136

Carl-Friedrich Stuckenberg

Heinrich Luden	139
I. Einführung	139
II. Zur Person	140
III. Zentrale Positionen der Lehre Ludens	142
1. Philosophie und Strafrecht	142
2. Geschichte und Strafrecht	145
3. Straftheorie	147
4. Verbrechensbegriff	150
5. Tatbestands- und Handlungsbegriff	152
6. Dolus und culpa	155
7. Notwehr und Notstand	158
IV. Wirkungsgeschichte	159
V. Fazit	161

Günther Jakobs

Unrecht, Zurechnung, Notstand. Bemerkungen zur Lehre

Hugo Hälschners	163
I. Überblick	163
II. Unrecht – Zurechnung – Notstand	164
1. Unrecht	164
2. Zurechnung	168
a) Handlung	168
b) Typische Folgen	172
c) Fahrlässigkeit	173
3. Notstand	174
III. Bemerkung zur Straftheorie als Schlussbemerkung	176
IV. Ergebnisse	178
1. Unrecht	178
2. Zurechnung	178
3. Notstand	179
4. Straftheorie	179

Stephan Stübinger

Einfluss der Hegelianer auf die Strafrechtswissenschaft ihrer Zeit	181
I. Thematische Einschränkungen	181
II. Das „Hegelianische“ der „Hegelianer“	185
III. Wirkungsfelder	188
IV. Methodologische Grundorientierung	193

Teil III: Kritik und Rezeption Hegels im 19. und 20. Jahrhundert

Diethelm Kleszczewski

Kritik am hegelianischen Strafrechtsdenken	199
I. Die Thesen der Hegelianer zu Verbrechen und Strafe im Überblick	199
II. Die zeitgenössische Kritik	203
III. Schluss	211

Thomas Meyer

Strafrechtliche Hegelianer im 20. Jahrhundert	213
I. Einleitung	213
II. Der rechtswissenschaftliche (Neu-)Hegelianismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts	215

III. Strafrechtliche Hegelianer: Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts	217
1. Der Begriff der Zurechnung: anti-kausalistische Positionen (Larenz, Dulckeit, Welzel)	217
a) Karl Larenz – Hegels Zurechnungslehre (1927)	217
b) Gerhard Dulckeit – Rechtsbegriff und Rechtsgestalt (1936)	225
c) Ein nicht-hegelianischer Strafrechtler mit hegelschen Zügen: Hans Welzel	229
2. Der Begriff der Strafe: Sinn oder Zweck?	231
a) Sinn statt Zweck (Larenz, Dulckeit, Binder)	231
b) Zweck statt Sinn? (Klug, Flechtheim)	235
IV. Strafrechtliche Hegelianer: Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts	236
1. „Abschied“ von Hegel? (1968–1975)	237
2. Die jüngere Hegel-Rezeption im deutschen Strafrecht	241
V. Abschließende Reflexion: Hegelianer im deutschen Strafrecht des 20. Jahrhunderts	242

Teil IV: Die Gegenwart: Rückkehr zu Hegel?

Michael Pawlik

Rückkehr zu Hegel in der neueren Verbrechenslehre?	247
I. Die philosophische Methode Hegels und der Stil des heutigen Strafrechtsdenkens	247
II. Verbrechen und Strafe bei Hegel und seinen Schülern	253
III. Strafrechtlicher Hegelianismus heute?	265
IV. Eine Warnung zum Schluss	274

Daniela Demko

Hegels Straftheorie im Lichte gegenwärtiger expressiver Straftheorien	277
I. Einführung	277
II. Das kommunikative Moment der Strafe	279
1. Die kommunikative Bedeutungsebene bei den expressiven Straftheorien	279
2. Die kommunikative Bedeutungsebene in Hegels Straftheorie	280

III. Die Normbestätigungsfunktion als Element der Strafe	284
1. Die Wiederherstellungs- und Normbestätigungsfunktion der Strafe in den (expressiven) Straftheorien	284
2. Die Wiederherstellungs- und Normbestätigungsfunktion der Strafe in Hegels Straftheorie	285
a) Normen-Bezug und menschlich-zwischenmenschlicher Bezug einer Strafbegründung	286
b) Die „Negation der Negation“ – Aussage der Strafe in Hegels Straftheorie	290
c) Gesellschafts- und Zeitbezüge der „Negation der Negation“ – Aussage der Strafe und ihre Verknüpfung mit Hegels Straftheorie	292
d) Strafe als „Recht an den Verbrecher selbst“ in Hegels Straftheorie	295
IV. Die tadelnde Missbilligungsfunktion als Element der Strafe in den expressiven Straftheorien und in Hegels Straftheorie .	296
V. Zusammenfassung	300

Bettina Noltenius

Zur Legitimationseinheit von materiellem Strafrecht und Strafverfahren in Hegels Rechtsphilosophie	301
I. Einleitung	301
II. Elemente der Rechtspflege in der bürgerlichen Gesellschaft .	303
1. Der Begriff des Rechts	305
2. Der Begriff des Gesetzes und sein Dasein	306
3. Institutionen des Strafverfahrens	308
III. Zum Grundsatz der Öffentlichkeit und zur Subjektstellung des Beschuldigten im Strafverfahren	309
1. Öffentlichkeit des Verfahrens	310
2. Subjektstellung des Beschuldigten im Strafverfahren . . .	311
IV. Bedeutung des Staates für das Strafverfahren	313
V. Schluss	315

Sachregister	317
Namenregister	321

Grenzen der Strafe

Emil Angehrn

Die Idee der Gerechtigkeit ist ein Leitbegriff der politischen Philosophie, die Strafe ein Instrument der Herstellung und Sicherung von Gerechtigkeit. Allerdings ist die Strafe, so Hegel, „nicht die einzige Form und der Staat nicht die bedingende Voraussetzung der Gerechtigkeit an sich“.¹ Dabei ist bei dieser Relativierung nicht der weite, moralphilosophische Begriff der Gerechtigkeit im Spiel, die Idee des Richtigen und Gerechten, wie sie von Platon bis Hegel in den Diskurs über Gerechtigkeit hineinspielt. Auch mit Bezug auf die engere Frage nach dem Umgang mit Unrecht, nach der Bewältigung einer Störung und Wiederherstellung von Gerechtigkeit wird deren Rahmen nicht durch die Strafe zur Gänze vermessen; auch im Blick auf die genuine Funktion dessen, was Strafe leistet, stehen andere kulturelle Praktiken und soziale Institutionen gleichermaßen zur Diskussion. Strafe hat ein Außerhalb, in Hegels Systematik: ein Davor und ein Danach. Sie hat ihre Grenze(n) nach außen, und sie ist in sich selbst wesentlich durch die Idee der Grenze, der Begrenzung bestimmt. Dieser zweifachen Verschränkung der Strafe mit der Grenze möchte ich in meinen folgenden Überlegungen nachgehen. Es ist bemerkenswert, dass sie gerade in Hegels Theorie profiliert hervortritt und dass mit ihr Probleme in den Blick kommen, die in der nachhegelschen Philosophie, nicht zuletzt in Diskussionen der letzten Jahrzehnte, als offene Fragen verhandelt werden.

Die Explikation dieser Konstellation beinhaltet drei Schritte: erstens den Übergang vom dem, was nach Hegels Konzept der Strafe vorausliegt, zur Institution der Strafe, zweitens die innere Logik und Funktion der Strafe, drittens den Ausblick auf das Jenseits der Strafe. Der Schwerpunkt meiner Überlegungen wird dem ersten und dritten Aspekt, d. h. nicht dem Kern des Hegelschen Strafrechts, sondern gewissermaßen dessen Davor und Danach, dem Diesseits und dem Jenseits der Strafe gelten.

¹ *Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Moldenhauer/Michel (Hrsg.), Werke, Bd. 7, 1986, § 100 A (S. 191).

I. Diesseits der Strafe

1. Die Rache und der Progress ins Unendliche

Strafe ist Überwindung der Rache. Sie ist jene Aufhebung des Unrechts, die sich von der subjektiven Interessiertheit, der Partikularität des Willens und der Zufälligkeit der Macht ablöst, welche der Wiedervergeltung im Modus der Rache anhaften. Die funktionale und normative Stoßrichtung dieses Übergangs entspricht der Forderung nach einer „nicht rächenden, sondern strafenden Gerechtigkeit“.² Dabei gewinnt in Hegels Beschreibung eine Gedankenfigur einen zentralen Stellenwert, die nicht auf ethisch-normative Fragen beschränkt ist, sondern von umfassenderer, fundamentalphilosophischer Relevanz ist: die Figur der schlechten Unendlichkeit. Die Rache, die als Handlung eines besonderen Willens eine neue Verletzung ist, verfällt „in den Progress ins Unendliche und erbt sich von Geschlechtern zu Geschlechtern ins Unbegrenzte fort.“³ Das Verfallen in den Progress ist für Hegel das manifeste Merkmal der Dysfunktionalität und inneren Widersprüchlichkeit dieser Institution.

Die Beschreibung nimmt eine in der Tradition unterschiedlich eingesetzte Figur auf, die teils als infiniten Regress, teils als unendlicher Progress, zuweilen positivwertig, meist aber mit negativer Valenz ausformuliert wird. Wenn Hegels Gegenwendung gegen das Unendliche sich dessen moderner Aufwertung entgensetzt, zu welcher Hobbes' Plädoyer für das unbegrenzt-offene Fortschreiten ebenso gehört wie Kants Ausrichtung auf den im Unendlichen liegenden Fluchtpunkt eines unabschließbaren Strebens, so nimmt Hegel darin einen Vorbehalt gegen das Grenzenlose auf, der von den ältesten Denkern in scharfen Konturen artikuliert worden ist. Ein Blick auf die Ideengeschichte kann die Zentralität der Gedankenfigur verdeutlichen.

Entschieden beharrt Aristoteles auf der Notwendigkeit des Haltmachens (*ananke stenai*) in der Erforschung der Prinzipien: Hinsichtlich aller Ursachen – der Material-, Form-, Bewegungs- und Zweckursache – müssen wir bei einem absolut Ersten bzw. Letzten anlangen, wenn wir eine stabile Erklärung gewinnen wollen, die nicht ins Leere verläuft und gleichsam in sich kollabiert.⁴ Ja, unser Denken und Sprechen überhaupt ist darauf angewiesen, auf etwas Bestimmtes zu gehen, sich an etwas Bestimmtem festzumachen, sollen nicht Rede und Verständigung sich in Nichts auflösen.⁵ Die Polarität von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Begrenztheit und Unbegrenztheit gehört zu den basalen Rastern der Wirklichkeitswahrnehmung und begrifflichen Reflexion (wobei die Konzepte der Grenze und Bestimmung zwischen räumlichen und be-

² Hegel (Fn 1), § 103 (S. 197).

³ Hegel (Fn. 1), § 102 (S. 196).

⁴ Aristoteles, Metaphysik II. 2.

⁵ Aristoteles (Fn. 4), IV. 4.

grifflichen Konnotationen oszillieren⁶). Für klassische Metaphysik gilt der Primat des Bestimmten und Begrenzten. Wichtig ist in unserem Zusammenhang, dass es sich dabei nicht um eine bloß logische oder strukturelle Opposition handelt, sondern um ein dynamisches Spannungsverhältnis, das in eminenter Weise normativ verfasst und affektiv besetzt ist. Die Unbegrenztheit bedeutet keine Steigerung, sondern eine Minderung der Seinsqualität; schon Platon hat, so Hegel, „das Unendliche als das Schlechte anerkannt und das Bestimmte als das Höhere“⁷. Nach Aristoteles hat das Unendliche kein wirkliches, sondern nur ein virtuelles Sein, ein Sein der Möglichkeit nach (etwa als unendliche Teilbarkeit). Zu den Grundentscheidungen der aristotelischen Metaphysik gehört der Primat des Akts gegenüber der Möglichkeit, der sich im Kosmologischen ebenso auswirkt wie im Ethisch-Anthropologischen.⁸ Das wirkliche Tun ist dem bloßen Vermögen – wertmäßig und genetisch – vorgeordnet, wie auch das Glück in einem vollendeten Tätigsein, nicht einem Können oder bloßen Besitz besteht; kein Zufall ist, dass dasselbe Wort – *energeia*, *actus*, Tätigkeit/Wirklichkeit – in beiden Dimensionen der Ontologie und Ethik als genuiner Fachterminus fungiert. Immer verbindet sich der Vorrang des Akts über das Vermögen mit dem Plädoyer für das Bestimmte/Begrenzte und der Abwehr des Unendlichen/Unbestimmten. In ihrer lebensweltlich-affektiven Besetzung ist sie schon im Mythos präsent, der, exemplarisch als Weltentstehungsmythos, vom Herausgehen aus dem ungestalten Chaos und dem Kampf mit den destruktiven Mächten der Unterwelt berichtet.⁹ Greifbar ist der archaische Urgegensatz von Form und Entformung, die Urnegativität des Gestalt- und Grenzenlosen, der Schrecken vor dem Abgrund, die Urangst vor der Auflösung im Nichts.

2. Die Selbstverkehrung des Progresses

Dieses Motiv bleibt kulturgeschichtlich in weiten Strömungen erhalten und erlangt auch in modernen Positionen ethische und anthropologische Relevanz. Der Zug ins Unendliche kennzeichnet das Macht- und Besitzstreben, wie es vom jungen Marx als Kern der Entfremdung herausgestellt wird, und prägt die Dynamik gesellschaftlicher Entwicklungen (Akkumulation des Kapitals, technisches Wachstum). Sie steht für eine ursprüngliche Verkehrung der natürlichen Lebensform und definiert eine Dynamik, in welcher das inhaltliche Ziel einer Bewegung durch deren formale Eigenteleologie abgelöst wird und sich in einer abstrakten Prozessualität entleert. Es ist ein Prozess, worin die Potenzierung des Möglichen an die Stelle wirklicher Erfüllung tritt, ja, diese verhindert, wie dies in Phänomenen der Sucht, der systematisierten Nichterfüllung erfah-

⁶ Horos/ahoriston, peras/apeiron, terminus, determinatio, finis, definitio, infinitum.

⁷ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke (Fn. 1), Bd. 16, S. 192.

⁸ Vgl. Aristoteles (Fn. 4), 1071b27f., 1072a8, a19f.

⁹ Vgl. Angehrn, Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos, 1996.

ren wird. Doch geht es bei dieser Entleerung nicht allein um das Ausbleiben der inhaltlichen Verwirklichung, sondern um eine Selbstverkehrung in radikalerem Sinn. Es geht um eine Prozessualität, die sich selbst behindert und in Zerstörung und Selbstaufhebung mündet. Es ist die Fatalität dieser destruktiven Selbstaufhebung, die Hegel in der Handlungsform der Rache ausmacht, welche in ihrer elementaren Funktion, das Unrecht aufzuheben, scheitert, indem sie dieses vielmehr perpetuierend vertieft und die Intention seiner Aufhebung gleichsam in ihr Gegenteil verkehrt, die Unheilbarkeit des Sozialen verfestigt.

Eingehend bemüht sich Hegel in der Wissenschaft der Logik, die Widersprüchlichkeit dieser nicht-stabilisierungsfähigen Figur aufzuweisen. Die „Hauptsache“, so meint er, sei, „den wahrhaften Begriff der Unendlichkeit von der schlechten Unendlichkeit zu unterscheiden.“¹⁰ Das Schlecht-Unendliche, das im Kreislauf des Endlichen gefangen bleibt, vermag nur je über das eine zum nächsten hinauszugehen, von der einen Seite in die anderen umzuschlagen, ohne die Trennung zu überwinden und sich im Ganzen zu vollenden. An sich müssten die Widersprüche, in die der Verstand in diesem Prozess „nach allen Seiten verfällt“, ihn „zum Bewusstsein darüber bringen“, dass er in solchem Fortgang keine Erfüllung findet, sondern sich in den „unversöhnten, unaufgelösten, absoluten Widerspruch“ verstrickt, in welchem jedes Weitergehen ein „Rückfall“ ist und statt des höheren Seins „wieder das Leere, das Nichts“ herbeiführt.¹¹ In solchen Fluchtlinien manifestiert sich die abgründige Aversion vor dem Unendlichen, die schon im Mythos zum Ausdruck kam.

Die Entschiedenheit der Wertung bedeutet nicht ihre Alternativlosigkeit in der Ideengeschichte. Nicht nur steht sie von Anfang an in Konkurrenz zu entgegengesetzten Sichtweisen. Auch die nachhegelsche Tradition nimmt wiederholt Abstand von der scheinbaren Selbstverständlichkeit der metaphysischen Option. Gerade im Blick auf den unendlichen Progress kann man die Distanz zu dieser ermessen, wenn Hans-Georg Gadamer das Projekt des hermeneutischen Denkens mit dem Ziel einer „Ehrenrettung der ‚schlechten Unendlichkeit‘“ assoziiert.¹² Hermeneutik steht ein für die Unabschließbarkeit des Verstehens, wie auch hermeneutikkritische Strömungen sich dem Regulativ einer Finalisierung und Vollendung des Sinnprozesses widersetzen. Interpretationistische Konzepte feiern das kreative „Wuchern“ der Deutungen¹³, die „Zerstreuung“¹⁴ der Lesarten in einer pluralen Lektüre, die statt auf Vereindeutigung auf die Öffnung und Vervielfältigung des Sinns setzt.¹⁵ Generell werden im Hori-

¹⁰ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: Moldenhauer/Michel (Fn. 1), Bd. 5, S. 149.

¹¹ Hegel (Fn. 10), S. 152, 154.

¹² Gadamer, *Selbstdarstellung*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 1995, S. 505; vgl. ders., *Zwischen Phänomenologie und Dialektik*, a. a. O. S. 8; ders., *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, 1995, S. 135.

¹³ Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 1989.

¹⁴ Derrida, *La dissémination*, 1972.

¹⁵ Barthes, *S/Z*, 1976, S. 14 ff.

zont der Erkenntnis- und Sprachtheorie, aber ebenso der Ontologie wie der praktischen Reflexion Ideen der Pluralität und Offenheit, der Unbestimmtheit und Kontingenz als Leitideen der Orientierung rehabilitiert. Die dominierende Linie der Denkgeschichte findet in solchen Strömungen einen polemischen Kontrapunkt und eine Herausforderung. Es bleibt zu verdeutlichen, wieweit diese für unseren thematischen Ausgangspunkt, das Problem der Strafe von Belang ist.

3. Die Überwindung der schlechten Unendlichkeit

Für Hegel ist die Antwort klar. Es geht darum, die schlechte Unendlichkeit zu überwinden, um das Problem, an dessen Bewältigung die Rache scheitert, wirklich zu lösen. Das Problem ist das der Wiederherstellung des Rechts. In der Rache findet sie als Wiedervergeltung statt, als eine „Aufhebung des Verbrechens“, die „dem Inhalte nach gerecht“, doch in ihrer Form – als subjektiv-partikulare, zufällige Aktion – nicht nur moralisch unzulänglich, sondern – als Perpetuierung des Unrechts – dysfunktional und destruktiv ist. Erfordert ist ein Paradigmenwechsel der Praxis, der diese Fatalität vermeidet. Strukturell verlangt ist nach Hegel ein Hinauskommen über die endlos-zwanghafte Verkettung, die Unrecht mit Unrecht vergilt, ein Übergehen zu einem höheren Standpunkt, auf welchem der subjektive Wille das Allgemeine will und vollzieht. Dabei ist bemerkenswert, dass sich mit dem Übergang zu einer anderen institutionell-rechtlichen Praxis auch der Gesichtspunkt der Betrachtung ändert und das zu lösende Problem nicht mehr allein in der Wiedervergeltung gesehen wird. Die normative Bestimmung der Strafe und ihre reale – soziale, anthropologische, ethische – Funktion werden in einem umfassenderen Rahmen situiert. Bekanntlich ist es nicht einfach, eine einheitliche oder eine schlechthin primäre Bestimmung dieser Funktion zu geben. Neben der Vergeltung, der Sühne, der Erstattung des Schadens zählen die (General- und Spezial-)Prävention, der Schutz der Bevölkerung, die Besserung und Wiederherstellung der moralischen Identität des Täters, die Sicherung der sozialen und sittlichen Integrität der Gemeinschaft zu Zielen und Funktionen der Strafe. Auch bei Hegel ist deren Aufgabe nicht monolithisch bestimmt. Er verweist auf deren unterschiedliche verstandesmäßige Beschreibung in der „Verhütungs-, Abschreckungs-, Androhung-, Besserungs- usw. Theorie“¹⁶ und nennt die Aspekte des Mitleidens, der Besserung, der besonderen gesellschaftlichen Zwecke „alles gut und schön“, doch im Blick auf das, was die Gerechtigkeit fordert, sekundär¹⁷; Kurt Seelmann hat die Wiederherstellung der gegenseitigen Anerkennung und die Selbstsubsumtion des Täters unter das von ihm statuierte Gesetz als zwei – problema-

¹⁶ Hegel (Fn. 1), § 99 A (S. 187).

¹⁷ Hegel (Fn. 1), § 99 N (S. 189).

tische – Argumentationsformen in Hegels Straftheorie herausgestellt.¹⁸ Ich will mich im Folgenden nicht auf dieses Zentralstück des Hegelschen Strafrechts konzentrieren, sondern dessen Thema in einem weiteren Horizont verhandeln.

4. Entzweiung und die Macht der Vereinigung

Der unmittelbare Kontext ist der der Bewältigung geschehenen Unrechts, der weitere Horizont der Umgang mit erfahrener Negativität. Dies ist ein Thema, das bei Hegel einen zentralen Stellenwert besitzt und im Besonderen in seinen frühen Schriften prägnant zu Wort kommt. In der *Differenzschrift* von 1801 findet sich der markante Satz: „Entzweiung ist der Quell *des Bedürfnisses der Philosophie*.“¹⁹ Entzweiung und Zerrissenheit sind Insignien einer verlorenen Ganzheit, wie sie nach Hegel die Lebens- und Denkform des Zeitalters kennzeichnet. Zur Diskussion stehen sowohl Charakteristika der Verstandesbildung wie die reale Verfassung einer Welt, in welcher „die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen“ verschwunden ist.²⁰ Es ist, so Hegels Überzeugung, eine „notwendige Entzweiung“ – notwendig als „*ein* Faktor des Lebens, das ewig entgegengesetzend sich bildet, und [...] nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung“ seine lebendige Einheit gewinnt.²¹ In der Vorrede der *Phänomenologie* von 1807 hat Hegel diese Figur unter dem emphatischen Begriff einer Arbeit des Negativen expliziert, als Begriff eines Lebens, dessen Dynamik im „Schmerz“ und der „Arbeit des Negativen“²² wurzelt und das zugleich über die „ungeheure Macht“ verfügt, das Negative in sich auszuhalten und „in der absoluten Zerrissenheit sich selbst“ zu finden.²³

In solchen Beschreibungen führt Hegel eine Figur weiter aus, die er mehrere Jahre zuvor im Manuskript „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ (1798/99) in einem Kontext entwickelt hatte, der sich unmittelbar mit unserer Leitfrage in Verbindung bringen lässt. Das Leben als Macht der Vereinigung kommt im Horizont von Verbrechen und Schicksal, Gesetz und Strafe – vor dem Hintergrund von jüdischem Pflicht- und christlichem Liebesgebot – als jene höhere Kraft in den Blick, die jenseits der Entgegensetzung Versöhnung ermöglicht: „Das Leben kann seine Wunden wieder heilen, das getrennte feindliche Leben wieder in sich selbst zurückkehren und das Machwerk eines Verbrechens, das Gesetz und die Strafe aufheben.“²⁴ Jenseits des Gesetzes verweist

¹⁸ Seelmann, Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion. Hegels Straftheorien, 1995.

¹⁹ Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: Moldenhauer/Michel (Fn. 1), Bd. 2, S. 20.

²⁰ Hegel (Fn. 19), S. 22.

²¹ Hegel (Fn. 19), S. 21 f.

²² Hegel, Phänomenologie des Geistes, in: Moldenhauer/Michel (Fn. 1), Bd. 3, S. 24.

²³ Hegel (Fn. 22), S. 36.

²⁴ Hegel, Der Geist des Christentums und sein Schicksal, in: Moldenhauer/Michel (Fn. 1), Bd. 1, S. 336, 344.

Hegel auf unterschiedliche Instanzen der Erzeugung und Stabilisierung sittlicher Gemeinsamkeit, auf Tugenden der Versöhnlichkeit, der Treue und Wahrhaftigkeit, „Äußerungen des Lebens in seiner schönen freien Region, als die Vereinigung der Menschen im Bitten, Geben und Nehmen“²⁵ – variierende Gestalten, in denen das Leben seine Zerrissenheit zu heilen und zerrüttete Lebensverhältnisse, jenseits der rächend-straftenden Vergeltung, versöhnend wiederherzustellen vermag.

II. Jenseits der Strafe

1. Sittlichkeit

Die Transzendierung von Gesetz und Strafe als Letztinstanzen des sozialen Zusammenhalts kommt nicht nur in Hegels frühen Überlegungen zur vereinigenden Macht des Lebens zur Sprache, sondern ebenso in der Institutionenlehre der Rechtsphilosophie. Ihr näherer Ort ist die Theorie der Sittlichkeit. Diese steht für eine Existenzform der Freiheit, deren Ausgangspunkt weder der individuelle Wille noch die Rechtsform des Gesetzes, sondern die substantielle Gemeinsamkeit ist, wie sie idealtypisch in Familie und Volk verwirklicht ist und deren institutionelle Form der Ehe und des Staats trägt. Explizit verwahrt sich die Rechtsphilosophie dagegen, über Recht und Gesetz die in Familie und Staat realisierte Einheit verankern – oder gar gestörte Verhältnisse heilen – zu wollen: Es gibt kein „rechtliches positives Band, das die Subjekte bei entstandenen widrigen und feindseligen Gesinnungen und Handlungen zusammenzuhalten vermöchte.“²⁶ Pointiert wird die in Liebe, Empfindung und Gesinnung gegenwärtige „Einigkeit“²⁷ als Nukleus lebendiger Sittlichkeit hervorgehoben und die darin verwirklichte Einheit geradezu zur Richtschnur des Sozialen gemacht: „Die *Vereinigung* als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen.“²⁸ Praktizierte Anerkennung, erfahrene Zugehörigkeit und gelebte Partizipation sind Grundlagen und Medien solcher Allgemeinheit. Sie stehen hier nicht als solche zur Diskussion. Sie fungieren als Hintergrund für spezifische Formen, in welchen diese Basis im Umgang mit dem zuvor verhandelten Problem von Verbrechen und Strafe zum Tragen kommt.

²⁵ Hegel (Fn. 24), S. 335.

²⁶ Hegel (Fn. 1), § 176 (S. 329).

²⁷ Hegel (Fn. 1), § 142 N (S. 293).

²⁸ Hegel (Fn. 1), § 258 A (S. 399).

2. Gnadenprivileg und Amnestie

Eine dieser Formen ist das fürstliche Gnadenprivileg. Ausdrücklich sieht Hegel im Begnadigungsrecht des Monarchen eine exemplarische Anwendung „der Bestimmungen der höheren Sphäre auf eine vorhergehende.“²⁹ Es ist wichtig, das Potential dieser gleichsam rückwirkenden Anwendung zu verdeutlichen. Die Begnadigung beinhaltet, wie es in dem von Eduard Gans redigierten Zusatz heißt, eine „Erlassung der Strafe, die aber das Recht nicht aufhebt“ und ebenso wenig das Verbrechen annulliert.³⁰ Sie ist zunächst eine Beseitigung der Folge des Unrechts für den Verbrecher selbst, womit sich im weiteren auch eine Bewältigung durch und für die Gemeinschaft, ein Ablassen von der Vergeltung, möglicherweise ein Vergessen, idealiter eine Möglichkeit der Versöhnung verbinden kann. Hegel selbst bringt diese Bewältigung geradezu mit der Macht des Geistes zusammen, „das Geschehene ungeschehen zu machen und im Vergeben und Vergessen das Verbrechen zu vernichten“.³¹ Allerdings wird diese Macht, gerade wenn sie sich auf ein Unrecht bezieht, durch welches Individuen oder auch die Gemeinschaft zu Schaden gekommen sind, durchaus kontrovers beurteilt; Kant findet das Begnadigungsrecht „unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste“³², und zahlreich sind in den Theorien und Verfassungen die Vorbehalte und die einschränkenden Bedingungen, die zu seiner Ausübung von seiten des Verbrechers wie des Souveräns erfüllt sein müssen. Sie eröffnen ein weites Feld begrifflich-argumentativer Auseinandersetzung und finden ihren Niederschlag in historisch und regional variierenden institutionellen Formen. Dies muss hier auf sich beruhen. Festzuhalten ist der Tatbestand, dass die Institution der Strafe in eigentümlicher Weise mit Grenzen behaftet scheint, die komplementäre und kompensatorische Vorkehrungen auf den Plan rufen, mit welchen sich unterschiedliche pragmatische, funktionale und normative Gesichtspunkte verbinden (so dass das Begnadigungsrecht sowohl als „Inbegriff des Despotismus“ wie als „Notwendigkeit infolge inhumaner Gesetzgebung“ oder als „Mittel zur Verwirklichung eines ‚besseren‘ Rechts“³³ erscheinen kann).

Eine andere vergleichbare Praxis – ihrerseits teils als wohlbegründet, teils als zwiespältig oder problematisch angesehen – ist die Amnestie. Auch sie ist ein Modus des Zurechtkommens mit geschehenem Unrecht, der mit einer partiellen

²⁹ Hegel (Fn. 1), § 282 A (S. 454).

³⁰ Hegel (Fn. 1), § 282 Z (S. 454). Vgl. auch die Nachschriften Ringiers und anonymus (Bloomington) der Vorlesung 1819/20 (Hegel, Vorlesungen über die Philosophie des Rechts Berlin 1819/20. Nachgeschrieben von Ringier, in: Angehrn u. a. [Hrsg.], Vorlesungen Bd. 14, 2000, S. 179; Vorlesungen über die Philosophie des Rechts I. Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19, 1819/20, in: Nordrh.-Westf. Akad. Wiss., Gesammelte Werke, Bd. 26.1, 2014, S. 552).

³¹ Hegel (Fn. 1), § 282 (S. 454).

³² Kant, Metaphysik der Sitten, in: Weischedel (Hrsg.), Werke in sechs Bänden, Bd. 4, 1966, S. 459f.

³³ Just, Recht und Gnade in Heinrich von Kleists Schauspiel „Prinz Friedrich von Homburg“, 1993, S. 74f.

oder temporären Suspendierung der gesetzmäßigen Ahndung operiert, die im Dienste einer allgemeinen Befriedung, einer Wiederherstellung der bedrohten Lebensfähigkeit einer Rechtsgemeinschaft – bis hin zur Zumutung einer allgemeinen Bürgerpflicht des Verzeihens – stehen, aber auch für utilitaristische Funktionen oder eigennützige Zwecke eingesetzt werden kann.³⁴ Je nachdem, mit welchem Ziel und welcher Begründung die Amnestie erlassen wird, kann sie, wie der Gnadenakt, als Applikation einer höheren auf eine niedrigere Sphäre oder als pragmatische Ergänzung oder Ausnahmeregelung fungieren. Als idealen Richtwert mag man für Praktiken der Amnestie oder Begnadigung Ideen der Befriedung und Versöhnung sehen, die nicht nur die Logik der gesetzlichen Strafe aufbrechen, sondern geradezu die diametrale Gegenmacht zur Fatalität der Rache darstellen. Wieweit sie tatsächlich den emphatischen Überschuss verkörpern, der sich mit diesen Ideen verbindet, hängt von ihrer institutionellen Ausprägung und faktischen Umsetzung ab.

3. Verzeihen

Ich möchte meine weiteren Überlegungen nun von Hegel und vom strafrechtlichen Fokus ablösen, um in einem weiteren thematischen Feld nach Anschlusslinien zu fragen, welche die verhandelte Fragestellung in neueren Diskussionen zur Sprache bringen. In den Blick kommen kulturelle Praktiken, die mit dem in Rache und Strafe virulenten Problem befasst sind, doch es gewissermaßen in einem umfassenderen Horizont positionieren und in anderer Weise ‚lösen‘. Dabei lassen sich zwei Hauptstoßrichtungen hervorheben, mit denen je eigene Themenkreise und Debatten korreliert sind. Die eine zielt auf das intersubjektive Verhältnis im Umgang mit Unrecht und Schuld und gilt deren Bewältigung auf der Basis der rechtlich nicht einforderbaren subjektiven Haltung und Praxis des Verzeihens. Die andere hat mit der Aufarbeitung der Vergangenheit zu tun und zielt auf eine Auseinandersetzung mit erlittener wie verschuldeter Negativität, deren Bewältigung zur Voraussetzung eines befriedeten Bezugs zum Gewesenen wird. Beide Stoßrichtungen lassen sich nach Art des Übels und des involvierten Subjektbezugs (Täter, Opfer, Gemeinschaft) differenzieren und stehen unter ethischen, anthropologischen und kulturphilosophischen Aspekten zur Diskussion. –

Die erste steht in der Nähe des königlichen Gnadenrechts und weitet dessen Macht, die beim Souverän zuinnerst mit der Befugnis zum Strafen verbunden ist, auf zwischenmenschliche Verhältnisse überhaupt aus. Verzeihen kommt als

³⁴ Generell wäre in diesem Kontext eine „negativistische“ Lektüre der Sittlichkeitslehre zu diskutieren, wie sie in der Rekonstruktion von Honneth vorliegt, welche die Potenzen des Sittlichen zugleich als Weisen des Umgangs mit Konflikten und Formen der Missachtung reflektiert: *Honneth*, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, 1992.

eine herausgehobene menschliche Fähigkeit, als ein spezifisches Recht oder auch als eine Pflicht zur Sprache. Sie ist ein Vollzug jenseits juristischer Regulierung, aber auch jenseits ökonomisch-zweckrationaler Bedingtheit. Verzeihen löst sich ab von der Logik der Vergeltung, gilt als moralisch höherwertig als diese, und steht ebenso jenseits des Rechnens mit einer Gegenleistung, als ein bedingungsloses Verhalten, eine ungesicherte Vorleistung ähnlich der Gabe, mit der das ‚Vergeben‘ nicht nur sprachlich verwandt ist³⁵, oder auch der Haltung des Vertrauens und der Gastfreundschaft. Verzeihen kann je nachdem von einer spezifischen Disposition des Schuldigen, einer Bitte um Vergebung abhängig gemacht werden, aber auch unabhängig davon gewährt oder als Tugend praktiziert, ja, in ihrer absoluten Gestalt als höchste Pflicht einer „hyperbolischen Ethik“ gefordert werden – so eine Formulierung von Vladimir Jankélévitch³⁶, der gleichzeitig umgekehrt den striktesten Vorbehalt gegen ein unbegrenztes Verzeihen, ein Verzeihen des Unverzeihlichen (etwa bei der Verjährung von Menschheitsverbrechen) anmeldet.³⁷ Zentral für das Verzeihen ist die Unterscheidung zwischen dem Wer und dem Was, die den Täter nicht restlos mit seiner Tat identifiziert und ihm eine Integrität unabhängig von seinem Tun zugesteht beziehungsweise gewähren will.³⁸ In der Zuwendung zum Individuum und seinen Lebensumständen kann Verzeihen mit einem solidarischen Verstehen einhergehen, einschließlich der Tendenz der falschen Entlastung, wie es das Diktum „tout comprendre c’est tout pardonner“ anklingen lässt.

Signifikant in unserem Kontext ist über die subjektive Haltung und moralische Qualität hinaus die faktische Leistung und Wirkungskraft des Verzeihens. Mit Nachdruck hat Hannah Arendt diese Kraft als eminentes Vermögen des Menschen beschrieben: als Fähigkeit, die Unwiderruflichkeit des Vergangenen zu korrigieren und ein Geschehen rückgängig zu machen, „dessen ‚Sünde‘ sonst, dem Schwert des Damokles gleich, über jeder neuen Generation hängen und sie schließlich unter sich begraben müsste.“³⁹ Verzeihen ist eine eigentümliche Macht über die Zeit, die gegen deren Irreversibilität Widerstand zu leisten vermag, indem sie im zwischenmenschlichen Verhalten von Schuld entbinden und von der Last des Vergangenen befreien kann. Sie ist darin eine spezifische Gegenmacht zur Verkettung der Rache, die eigentliche Überwindung des unendlichen Progresses – die Macht, Menschen von der lähmenden Präsenz eines Vergangenen, das nicht vergehen will, zu befreien. Es geht nicht darum, getanes Unrecht ungetan zu machen, doch den Täter von dessen Folgen freizumachen,

³⁵ Ähnlich im Französischen (don/pardon) und anderen Sprachen: vgl. *Derrida*, Pardonner. L’impardonnable et l’imprescriptible, 2012, S. 9f.

³⁶ *Derrida* (Fn. 35), S. 26.

³⁷ *Jankélévitch*, Le Pardon, 1967; *ders.*, L’Imprescriptible. Pardonner? Dans l’honneur et la dignité, 1986.

³⁸ *Derrida* (Fn. 35), S. 15; Brachtendorf/Herzberg (Hrsg.), Vergebung. Philosophische Perspektiven auf ein Problemfeld der Ethik, 2014, S. 10.

³⁹ *Arendt*, Vita activa. oder Vom tätigen Leben, 1981, S. 232.

ihn aus der Verstrickung in eine bedrückende Vergangenheit zu lösen und ihm „eine Zukunft neuer Handlungsmöglichkeiten“ zu eröffnen.⁴⁰ Wenn menschliches Handeln nach Arendt wesentlich mit der Macht des Anfangens und der Fähigkeit zum Neuen verbunden ist, so liegt im Verzeihen eine Restitution der originär menschlichen Lebensform.⁴¹ In ihm verschränken sich der Umgang mit der Zeit und die Arbeit des Negativen: das Aufbrechen der Unumkehrbarkeit und die Bewältigung von Unrecht und Schuld. Es ist eine Bewältigung, die in mehrfacher Hinsicht fragil, gegebenenfalls problematisch oder illegitim sein kann. Die ethisch-rechtliche Qualität der zu absorbierenden Negativität – im Gegensatz zum naturbedingten Übel und Leiden – drängt Fragen nach der Legitimität und Reichweite solcher Bewältigung auf, etwa als Frage, wer gegenüber wem und in wessen Namen das Recht (und die Pflicht) zu verzeihen, die Pflicht (und das Recht) des Bittens um Verzeihung hat. Die Praxis und soziale Geltung des Verzeihens ist eine andere, je nachdem ob es sich um direkte Beziehungen zwischen Täter und Opfer, um das Verhältnis zwischen Einzelnen und einer Gemeinschaft, um stellvertretende Verantwortung gegenüber einem Kollektiv, vergangenen Generationen etc. (Sklavenhandel, Völkermord, Missbrauch) handelt. Sie beinhalten Fragen, auf die sich die Antworten keineswegs von selbst verstehen.

Unabhängig von diesen in der Literatur⁴² vielfältig erörterten Fragen ist der Grundtatbestand festzuhalten, dass Verzeihen und Verzeihenkönnen zu den Grundbedingungen menschlichen Lebens und Zusammenlebens gehören. Sie sind Indizien der Endlichkeit, idealiter in einer klassischen Ethik der Vortrefflichkeit verzichtbar, in welcher es „keine Vergebungsbedürftigkeit“ gibt und möglicherweise „letztlich auch keine Vergebungsbereitschaft mehr zu geben braucht.“⁴³ Zur *conditio humana* indes gehört das Bedürfnis des Vergebens und Vergessens, des gegenseitigen Sich-Entlastens und Entbindens, ohne welches menschliches Leben als freies Wirken nicht weitergehen könnte.⁴⁴ Nicht zuletzt ist dies im Rahmen der kollektiven Praxis und des gemeinsamen Lebens greifbar, exemplarisch in Wahrheits- und Versöhnungskommissionen und den mit ihnen verknüpften Ritualen der Konfrontation und geteilten Erinnerung realisiert. Es geht um das Zurechtkommen mit einer quälenden Geschichte, um eine Heilung von Wunden für das Kollektiv, Täter wie Opfer, eine Wiederherstellung gestörter interpersonalen Beziehungen und intrapersonaler Ganz-

⁴⁰ Brachtendorf/Herzberg (Fn. 38), S. 12.

⁴¹ Arendt (Fn. 39), S. 165 ff.

⁴² Vgl. Kodalle, Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse, 2013; Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 2000, S. 593–657; Brachtendorf/Herzberg (Fn. 38); Derrida (Fn. 35); Jankélévitch (Fn. 37).

⁴³ Herzberg, „Verzeihen ist besser als Vergelten. Über den Umgang mit moralischen Verfehlungen in der antiken Ethik“, in: Brachtendorf/Herzberg (Fn. 38), S. 86.

⁴⁴ Arendt (Fn. 39), S. 234.

heit.⁴⁵ Auch Schlichtungs- und Ombudsverfahren können dieser Funktion zugeordnet werden, und ebenso haben Menschenrechts- und Kriegsverbrechertribunale jenseits der strafrechtlichen Sanktionierung eine nicht unwesentliche Funktion in der Aufarbeitung und kollektiven Bewältigung einer belastenden Geschichte. Als Fluchtpunkt erscheint, gerade im Ausgang von Akten des Verzeihens, erneut die Idee der Versöhnung als jenes umfassende Friedensschließen mit sich und den anderen, das über Schuld und Sühne hinausgeht.

4. Erinnern und Vergessen

Noch weiter über die strafende Vergeltung hinaus weist die andere Stoßrichtung einer kritischen Auseinandersetzung mit vergangenem Übel. Sie gilt der historischen Bewältigung von Negativität, wobei zu dieser sowohl das begangene wie das erlittene Malum, das Böse wie das Leiden, zählen können. Es überkreuzen sich die allgemeine Arbeit des Gedächtnisses, der Aufarbeitung des Gewesenen, mit der Auseinandersetzung um das Negative, wie sie dem menschlichen Leben innewohnt und auch für die Philosophie – pointiert in Theodizee und Geschichtsphilosophie – seit je eine Herausforderung darstellt. Mit der Funktion der Strafe verwandt ist diese Arbeit darin, dass es auch ihr um das Zurechtkommen mit einer leidvollen, bedrängenden Vergangenheit geht, wobei diese den Menschen in der Rolle des Täters wie des Opfers, aber auch als Richter oder Glied einer Gemeinschaft angehen kann.

Dies nimmt ein Motiv auf, das in neueren Diskussionen um Geschichte und Gedächtnis vielfach reflektiert worden ist. Historie als Leidenserinnerung ist die Gegenparole des kritischen Geschichtsdenkens gegen Historismus und Fortschrittsphilosophie. Das Gedenken der unterdrückten Vorfahren, nicht das Bild der befreiten Enkel leitet nach Walter Benjamin den Blick einer emanzipatorischen Geschichtsschreibung. Dabei geht es nicht einfach um eine Substitution der Inhalte oder eine Umkehrung der politischen Wertung. Vielmehr geht es darum, die Vergangenheit in ihrer Unerledigtheit und Nicht-Abgeschlossenheit ernst zu nehmen. Erinnern in diesem Sinne ist ein Wachhalten unabgegoltener Ansprüche, ungesühnten Unrechts und nichtgehaltener Versprechen. Eben darin teilt kritische Historie ein Anliegen des Strafens wie des Verzeihens – das Anliegen, Geschehenes nicht in seinem Sosein zu belassen, es gar in seiner Last oder seinem Zwang zu perpetuieren, sondern es aufzuarbeiten, je nachdem zu korrigieren, zu heilen, hinter sich zu lassen. Sigmund Freud hat mit Bezug auf das individuelle Seelenleben den Spannungsbogen zwischen Verdrängung, zwanghafter Wiederholung und reflektiertem Durcharbeiten beschrieben und die Auseinandersetzung mit dem Vergangenen in den Dienst einer befreienden Erinnerung gestellt, die zum Modell kritischer Gedächtniskultur geworden

⁴⁵ Herzberg (Fn. 43), S. 85.

ist.⁴⁶ Immer geht es darum, die Geschlossenheit des Vergangenen, deren Urbild die mythische Wiederkehr des Gleichen ist, aufzubrechen, ihr unterdrücktes Potential auf die Zukunft hin zu öffnen. Walter Benjamin hat gegen die Starre und Unerlöstheit des Vergangenen geradezu die Erweckung der Toten als Gegenutopie gezeichnet.⁴⁷ Doch schon dem Gedenken als solchem wohnt eine Kraft inne, die sich dem Festgeschriebensein des Negativen widersetzt; dem Leiden Sprache zu verleihen, wie es Adorno von der Philosophie wie der Kultur verlangt⁴⁸, ist ein Protest gegen dessen Endgültigkeit. Die Erinnerung selbst, noch in der indirekten Form der Zeugenschaft, steht für die Solidarität mit dem unerledigten Vergangenen.⁴⁹

In gewisser Weise bedeutet die Erlösung von der Last des Negativen, von eigenen Taten wie von erlebtem Unrecht, ein Freiwerden vom Vergangenen. Es ist ein Freiwerden vom Verhaftetsein im Vergangenen, vom Heimgesuchtwerden durch vergangene Schuld wie erlittenes Leid (bis hin zur transgenerationalen Weitergabe traumatischer Verletzung). Das Medium solcher Befreiung ist die tätige Auseinandersetzung mit dem Negativen, als Aufsichnehmen und Hindurchgehen durch das Negative (Hegel), als beharrliches ‚Durcharbeiten‘ (Freud) und ‚rettende Kritik‘ (Benjamin). Wenn sich die Kultur der Memoria gemeinhin in die Front eines Kampfs gegen das Vergessen einreihet, so geht es hier um eine Arbeit des Gedächtnisses, die zugleich umgekehrt einer Kunst des Vergessens zuarbeitet – nicht im Sinne Nietzsches, der gegen die Hypertrophie der Historie die Bewusstlosigkeit des Lebens einklagt⁵⁰, sondern im Sinne Freuds, der jenseits des unfreiwilligen ‚Vergessens‘ der Verdrängung, die in Wahrheit ein obsessives Nichtvergessenkönnen ist, ein Seinlassen und Abschiednehmen anvisiert, das seinerseits, anders als bei Nietzsche, dem Leben dient. Es geht darum, über die Immobilität eines Vergangenen, das nicht vergehen kann, hinauszukommen; Harald Weinrich hat dieses Vergessen, das nicht die Gegenmacht zum Erinnern bildet, sondern dank seiner zustande kommt, als ein „befriedetes Vergessen“ beschrieben.⁵¹

Bedeutsam in unserem Zusammenhang ist die Feststellung, dass diese Aufarbeitung des Vergangenen nicht ein für allemal geleistet und erledigt ist, sondern ihrerseits ein offener, unabgeschlossener und nicht abschließbarer Prozess ist. Dies liegt zum einen an der Natur historischen Verstehens überhaupt, an der nie letztgültigen Beschreibung eines Vergangenen, das im Fortgang der Zeiten je

⁴⁶ *Freud*, Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten, in: *Gesammelte Werke*, Bd.10, 1991, S.126ff.

⁴⁷ *Benjamin*, Über den Begriff der Geschichte, *Gesammelte Schriften*, Bd.1.2, 1974, S.697.

⁴⁸ *Adorno*, *Negative Dialektik*, 1966, S.27.

⁴⁹ *Agamben*, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, 2003.

⁵⁰ *Nietzsche*, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Colli/Montinari (Hrsg.), *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd.1, 1980, S.248ff.

⁵¹ *Weinrich*, Gibt es eine Kunst des Vergessens?, 1996, S.35ff.

neu perspektiviert und artikuliert wird. Es ist diese konstitutive Offenheit des Hermeneutischen, die Gadamer mit der Ehrenrettung der schlechten Unendlichkeit verknüpfte. Zum anderen hat diese mit der spezifischen Verfassung des Vergangenen und seiner erinnernden Bewältigung zu tun. Sie liegt in der Konfrontation mit einer Negativität, die Teil der *conditio humana* ist und nicht wie eine bestimmte Tat durch den Strafvollzug idealiter ein für allemal registriert, sanktioniert und abgeschrieben werden kann, sondern sich in einen offenen, fortgesetzten Prozess der Bewältigung einschreibt. Man mag in anthropologischer Hinsicht auf die nie einholbare Schuld und Verzeihensbedürftigkeit verweisen, aber auch auf die – von Ricœur betonte⁵² – Unabgeschlossenheit der historischen Konfliktualität und des Kampfs um Anerkennung, die wie ein Pendant zu der Asymmetrie erscheint, welche die Offenheit der Gabe, des Versprechens oder des Verzeihens ausmacht. Wenn auch diese Tätigkeiten aneinander anschließen und sich weiterführen können und darin gewissermaßen die Figur der schlechten Unendlichkeit weiterzeichnen, so ist innerhalb dieser Figur der tiefgreifende Umbruch entscheidend, der von der zwanghaft-zyklischen Perpetuierung zum offenen, neuen Anfangen führt – als Übergang von einer negativen zu einer positiven Reziprozität, „*du cercle vicieux de la vengeance [...] au cercle vertueux du don*“.⁵³ Die ‚schlechte‘ Unendlichkeit ist dann nicht die Unerbittlichkeit des Immergeichen, sondern die Offenheit des Neuen.

Auch in dieser geschichts- und gedächtnistheoretischen Fluchtlinie kann, wie beim Verzeihen, das Ideal der Versöhnung als Regulativ aufscheinen, in jenem umfassenden, nicht auf zwischenmenschliche Beziehungen eingeschränkten Sinn, den Hegel mit dem Begriff verband, wenn er der Philosophie als höchste Aufgabe die zuwies, den Menschen mit der Wirklichkeit zu versöhnen.⁵⁴ Dies ist ein eigenes Leitziel des Gedächtnisses, das Ricœur – am Ende eines umfassenden Durchgangs durch ungezählte Gestalten der Geschichts- und Gedächtniskultur – mit den Konnotationen der Befriedung, des Glücks, des versöhnenden Erinnerns in der Idee einer *mémoire heureuse* zusammenschließt.⁵⁵ Es ist das Leitziel eines Zurechtkommens mit dem Vergangenen, das dem Menschen ein Sichfinden und befreites Gegenwärtigwerden in seiner Geschichte ermöglicht. Die strafende Bewältigung von Unrecht ist *ein* Moment dieser umfassenden Durchdringung, Aneignung und Wiedergewinnung des Lebens.

⁵² Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, 2004, S. 396.

⁵³ Ricœur (Fn. 52), S. 353f.

⁵⁴ Hegel (Fn. 1), S. 27.

⁵⁵ Ricœur (Fn. 42), S. 643ff.